

УДК / UDC 13 (091) (34)

Философское значение *садханы* как категории традиционной индийской культуры

С. В. Ватман

*Санкт-Петербургский государственный институт культуры,
Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Введение. В статье ставится вопрос о возможности верного выявления существенных особенностей и фундаментальных оснований традиционной индийской культуры во избежание часто встречающихся ошибок и превратных толкований. Для автора очевидно, что путь к этому лежит через отыскание и философское исследование ключевых понятий (универсалий, категорий), используемых самой традицией применительно к различным культурным сферам. Выдвигается тезис, согласно которому наиболее подходящим на роль важнейшей категории или универсалии традиционной индийской культуры является термин *садхана*.

Материалы и методы. Вначале автор иллюстрирует некоторые уникальные особенности индийской культуры и создает тем самым смысловой контекст, необходимый для исследования. Далее проводится подробный семантический анализ термина *садхана* на материале традиционных толковых словарей с целью выявления его смысловых инвариантов и выраженной в нём онтологической структуры. Далее, на примерах традиционных текстов («Йога-сутры», «Натья-шаstra» и др.), а также исследований на соответствующие темы, выясняется, какое значение выявленная онтологическая структура приобретает в таких существенных формах индийской культуры, как *йога*, *тантра* и *бхакти* и какие понятийные ряды она порождает.

Результаты исследования. На основе семантического анализа термина *садхана* выясняется, что инвариантом его значения служит акт становления, результатом которого является новое, более совершенное онтологическое состояние его предмета. Этот акт, помимо необходимых структурных элементов (*садхья*, *садхака*, *сиддхи*), предполагает волю и целеполагание, а также сопутствующие условия, методы, инструменты, источники энергии. Исследование, показывает, что, какой бы контекст мы ни взяли, будь то *йога*, *тантра*, *натья* и т. д., в любом из них *садхана* означает реализацию некоего бесконечного потенциала (*биджа*), сокрытого в той или иной ограниченной форме, и развёртывание его в актуальную целостность.

Выводы. Можно заключить, что исследование онтологической структуры ключевых терминов, взятых в том значении, в котором они используются в традиции (в нашем случае – термина *садхана*), способствует глубокому осмыслению частных культурных форм в неразрывной связи с целым. Таким образом, выдвинутый тезис о категориальной роли *садханы* в традиционной индийской культуре и о важности данного термина для её исследования можно считать подтверждённым.

Ключевые слова: философия культуры, традиционная культура, культура Индии, садхана, йога, тантра, бхакти, Йога-сутры, Натья-шастра.

Для цитирования: Ватман С. В. Философское значение *садханы* как категории традиционной индийской культуры // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2020. – № 3. – С. 40–58.

The philosophical significance of *sadhana* as a category of traditional Indian culture

Semyon V. Vatman

*St. Petersburg State Institute of Culture,
Sankt-Peterburg, Russian Federation*

Introduction. The author of an article raises the question of the possibility of correctly identifying the essential features and basic foundations of traditional Indian culture in order to avoid common errors and misinterpretations. According to the author it is obvious that the path to this goal lies through the search and philosophical study of key notions (universals, categories) used by the tradition itself in relation to various cultural spheres. The thesis is put forward, according to which the term *sadhana* is most suitable for the role of the essential category or universal of traditional Indian culture.

Materials and methods. At first, the author gives illustrative material in order to demonstrate some unique features of the Indian cultural phenomenon and thereby create a semantic context necessary for research. The following is a detailed semantic analysis of the term *sadhana* based on the material of traditional thesauruses in order to identify its semantic invariant and the ontological structure expressed in it. Further, using examples from traditional texts (Yoga Sutras, Natya Shashtra, etc.), as well as studies on relevant topics, it is found out what significance the revealed ontological structure acquires in such significant forms of Indian culture as *yoga*, *tantra* and *bhakti*, and what conceptual series does it form.

Results. On the basis of a semantic analysis of the term *sadhana*, it turns out that the invariant of its meaning is the act of becoming, the result of which is a new, more perfect ontological state of its subject. This act, in addition to the necessary structural elements (*sadhya*, *sadhaka*, *siddhi*), implies will and goal-setting, as well as related conditions, methods, tools, energy sources. The study shows that, no matter what context we take, be it *yoga*, *tantra*, *natya*, etc., in any of them, *sadhana* means the realization of some infinite potential (*bija*), hidden in one or another limited form, and deployment it into actual integrity.

Conclusion. It can be concluded that the study of the ontological structure of key terms taken in the sense in which they are used in tradition (in our case, the term *sadhana*), contributes to a deep understanding of individual cultural forms inextricably linked with the whole. Thus, the thesis put forward on the categorical role of *sadhana* in traditional Indian culture and the importance of this term for its study can be considered confirmed.

Key words: philosophy of culture, traditional culture, Indian culture, *sadhana*, *yoga*, *tantra*, *bhakti*, Yoga Sutras, Natya Shashtra.

For citation: Vatman, S. V. (2020). Filosofskoe znachenie *sadhany* kak kategorii traditsionnoi indiiskoi kul'tury [The philosophical significance of *sadhana* as a category of traditional Indian culture] *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina – Pushkin Leningrad State University Journal*. No. 3. pp. 40–58. (In Russian).

Введение

Вопрос, который несмотря на достигнутые успехи в исследовании культуры Индии, по-прежнему остаётся принципиально важным для избавления от стереотипов, встречающихся не только у любителей, проявляющих к ней интерес, но порой даже у профессиональных исследователей, следующий: нет ли такого подхода, который позволил бы, избегая расхожих мнений, верно распознавать по-настоящему существенные, первичные составляющие уникального индийского культурного феномена, успешно выявлять его фундаментальные основания и фиксировать точки семантических нестыковок, провалов интерпретаций, переосмысливая то, что при поверхностном подходе казалось ясным?

По нашему мнению, такой подход, конечно же, есть и является **философским** по существу. В основе этого подхода – положение, представляющееся очевидным: наиболее надёжный путь, ведущий к осмыслению иной культуры как целостности, скреплённой собственной внутренней формой, заключается в отыскании и осмыслении ключевых понятий (универсалий, категорий), семантически наиболее полно отображающих эту форму, а потому в той или иной степени приложимых ко всем важнейшим составляющим исследуемой культуры и способствующих раскрытию их содержания в контексте всего целого.

Положением, требующим обоснования, будет следующее: среди многих терминов, относящихся к тем или иным элементам или аспектам традиционной индийской культуры, будь то известные и даже популярные (*карма*, *дхарма*, *шакти*) или же не столь популярные и знакомые только лишь специалистам, наиболее подходящим на роль важнейшей универсалии или категории для выражения наиболее существенного в индийской культуре, к слову, одной из наиболее значительных в мире и практически неисчерпаемой по богатству охватываемого наследия, является термин *садхана*.

Этот термин встречается в источниках, прежде всего, конечно, связанных с теми или иными формами психотехники, такими как классические *йоги* и *тантры*, однако не только: в *статье* будет показано, что его применение в индийской культуре было гораздо более широким. Отметим, что внутри самой индийской культуры осознавалась категориальная роль термина *садхана*, что подтверждается попытками её носителей придать ему наиболее широкое значе-

ние; так, например, собрание философских эссе Рабиндраната Тагора, величайшего деятеля индийской культуры XX в. носит название «Садхана, осуществление жизни». Тематика этого произведения весьма многообразна; она включает отношения индивида и универсума; самоосуществление личности в любви и творчестве, постижение красоты и бесконечности¹.

Обзор литературы

Важность *садханы* осознавалась и осознаётся исследователями; в той или иной степени термину уделено внимание в работах М. Элиаде [13], С. Дасгупты [6; 16; 17], К. Ватсьян [5]; помимо научных, существует огромное количество текстов по йоге – от популярных до весьма серьёзных, выдержанных в духе традиции, где также рассматривается значение *садханы*, например у Б. К. С. Айенгар, Д. С. Шарма и др. Однако ни один из упомянутых авторов не ставит вопрос о возможности использования термина *садхана* в качестве категории.

Итак, задача ясна; однако, прежде чем приступить к обоснованию сформулированного тезиса, имеет смысл сделать небольшое вступление, чтобы вкратце охарактеризовать наиболее специфические черты индийской традиционной культуры.

Главное, что поражает при непосредственном соприкосновении с реалиями традиционной культуры Индии, допустим, при первом посещении страны, – это яркость и разнообразие её форм и проявлений, настолько массировано атакующих путешественника через все органы восприятия, что у него возникает отчётливое ощущение попадания в некий «дополнительный универсум». Развивая метафору, следовало бы добавить, что внутри этой «вселенной внутри Вселенной» как самодостаточной целостности пребывают многочисленные другие, тоже самодостаточные вселенные, но и они тоже содержат в себе сонмы вселенных как полноценных единиц, и так до бесконечности. Дж. Неру писал: «Многообразие Индии огромно; оно очевидно; оно явно, и всякий может его видеть. Это относится как к её физическому облику, так и духовным её особенностям и чертам» [9, с. 90].

Могут возразить, что в этом нет ничего необычного; любой, кто впервые знакомится, скажем, с латиноамериканской культурой и находится под воздействием очарования от её новизны, сказал бы то же самое. Но что касается культуры индийской, то данное впечатление не исчезает и только лишь усиливается

¹ Tagore, Rabindrnath. *Sādhanā, the Realisation of Life*. – New York: The MacMillian Company, 1915. 94 p. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.spiritualbee.com/media/sadhana-by-tagore.pdf>

и при более глубоком знакомстве с её реалиями, в особенности при переходе от восприятия на уровне ощущений к образно-символическому и идейному содержанию, – как качественному, так и количественному, – выраженному в бесконечном многообразии произведений изобразительного, литературного, музыкального и театрально-танцевального творчества, разновидностей религиозного культа и мистических практик, в религиозной, научной и философской мысли, а также в прикладном искусстве, ремёслах и практиках повседневности.

Чем же обусловлена эта поразительная специфика индийской культуры? Вот то, что, на наш взгляд, очевидно. (1) В исторической эволюции индийской культуры отсутствуют существенные разрывы; можно проследить линию преемственности любой из её значимых форм, уходящую во времена глубокой древности; отсюда отмечаемая исследователями «чрезвычайная устойчивость форм индийской жизни» [10, с. 29]. По словам Дж. Неру, «несмотря на последовательные вторжения и завоевания персов, греков, скифов, мусульман, национальное развитие жизни и литературы индоариев фактически не тормозилось и не подвергалось влияниям извне вплоть до английской оккупации» [9, с. 134]. (2) Индийской культуре свойствен отчётливый *полиморфизм*, заложенный в свойственном ей типе культурной трансляции; этот *полиморфизм* воспринимается носителями культуры как нечто положительное и естественное, а вовсе не как отрицательное и подлежащее преодолению, поскольку индийцу изначально присуща интуиция единства; как пишет Р. Малхотра, «результат этого – как правило, огромное разнообразие жизненных путей и философских позиций без всякого страха перед хаосом» [18, р. 7]. (3) Индийская традиционная культура, в своём духовном измерении, не подверглась насильственному сведению к единообразию, упорядочиванию сверху, усечению и подгонке под единые догматы или иные идеологические клише (если такие попытки и были, они не принесли успеха). (4) Наконец, индийской культуре свойственна тенденция скорее к *интенсивному*, нежели *экстенсивному* развитию, своего рода *интровертность* (если уместно употребить здесь этот психологический термин), устремлённость внутрь себя, расходование энергии на раскрытие, совершенствование и детализацию собственного внутреннего содержания, без привлечения значительного смыслового и формального материала извне (хотя, конечно же, заимствования имели место), и – реальное осуществление единства в многообразии как чего-то изначально заложенного в культурном сознании народа, мечта о чём «жила в душе Индии со времён зарождения её цивилизации» [9, с. 91], а потому абсолютно естественного и органичного, но отнюдь не навязанного извне.

Из перечисленного наиболее значимым представляется последнее. Яркий пример – искусство традиционного индийского танца с его многовековой историей, идущей из глубины веков преемственностью, многообразием школ и стилей. Здесь в качестве средств художественной выразительности и материала для многослойной символизации выступают крошечные, поистине микроскопические элементы пластики, мимики, пантомимики, костюма, макияжа и т. д. Успешное использование подобного художественного арсенала предполагает высочайшую профессиональную квалификацию не только танцора, но также и зрителя. В силу своей убывающей малости такие элементы способны оказать реальное воздействие на зрителя лишь на суггестивном уровне, и потому требуют от него не только знания традиции, эпоса, фольклора, но также и особой эмоционально-психологической и даже психотехнической подготовки, а, следовательно, могут быть отмечены и в достаточной мере оценены только выдающимся ценителем и знатоком.

Это можно сказать и о традиционной художественной литературе на санскрите и на новоиндийских языках. Классическая индийская литературная теория, история развития которой насчитывает почти две с половиной тысячи лет, предполагает настолько детальную разработку и интенсификацию языкового материала, что носителями смысла становятся все мыслимые аспекты и уровни языковой единицы, вплоть до фонемы и даже до неких особых сверхчувственных факторов, наподобие тех, что обозначаются терминами *спхота* или *дхвани*, также воздействующих лишь на уровне суггестии.

То же можно сказать и об индийской музыке, где воспроизведение и восприятие композиции, например, классической *раги*, происходит на уровне *шрути* – микроинтервалов, которые прекрасно различает приученное к этому ухо простого, но воспитанного в традиционной культуре индийца, и которых, как правило, не различает ухо даже музыкально образованного европейца.

При этом всегда остаётся возможность дальнейшего углубления и детализации художественного символа, а также интенсификации его воздействия на реципиента, потому что, в силу своих уникальных особенностей, непрерывно пульсирующий и трансформирующийся индийский символический универсум не допускает замыкания своих бесчисленных смысловых горизонтов и однозначной окончательной интерпретации. Можно, вслед за Г. Циммером, назвать это явление «феноменом растущей, или расширяющейся, формы» [12, р. 120], добавив, что форму нужно здесь понимать как знаково-символическую, а не физическую, а её рост и расширение – как обогащение и углубление выявленного и структурированного ею смысла, его цветение и плодоношение. Парадоксальным образом, благодаря открытости «вовнутрь», индийская традиционная

культура в своих бесчисленных формах всегда сохраняет проективный потенциал и необходимую энергию для развёртывания «вовне», порождая импульс для нового и нового культурного творчества, не отрывающегося, между тем, от породивших его корней.

Материалы и методы

Теперь вернёмся к исходному тезису. Начнём с анализа словарных значений термина *садхана*. Данное существительное образовано от глагольного корня *sādh* (*sidh*). Круг словарных значений слова *sādhana*(ā) достаточно широк. Амарасимха даёт следующие: «содействие, приводящее к завершению чего-л.» (*nirvartanoparakaraṇānuvraja*), «путь, движение» (*gati*), а также: «приготовление лекарства» (*dravyoparādāna*), «исполнение погребального ритуала» (*mṛtasaṃskāra*) [14, p. 417]. В других санскритских толковых словарях находим такие значения, как «осуществление, завершение» (*nispādanā*), «религиозное почитание, служение» (*ārādhana*)¹, «помощь, содействие» (*upakaraṇa*), «средство, метод» (*upāya*), «инструментальная причина» (*kāraṇa*), «источник познания» (*pramāṇa*), «средний термин силлогизма» (*vyāyaya*), «причина познания *Брахмана*» (*brahmadehyāhetu*), «распознавание вещей вечных и не вечных, отрешённость, умиротворение» (*vastuvivekavairāgyaśamādi*)². Среди значений, которые дают М. Монье-Вильямс и Ш. Апте, – «действие по завершению чего-либо», «воздействие», «свершение», «достижение любого объекта», «способы исполнения или воздействия», «средства достижения», «источник, причина», «инструмент», «орган тела», «материал», «составляющий элемент», «доказательство», «установление истины», «достижение чего-л. посредством магии», «обработка», «преодоление», «подчинение кого-л.», «зачаровывание», «призывание (эвокация)», «исцеление», «обещание», «сосуд», «всё, что необходимо для военного дела, войны и сражения», «способы и средства наказания», «средства для получения удовольствия», «надёжная причина или источник», «приготовление пищи (или яда)», «результат», «материя», «материальная субстанция», «лечебная трава», «лекарство», «достижение блаженства», «возрастание в цене»³.

¹ Sabda-kalpadruma. Cologne Digital Sanskrit Dictionaries. Universität zu Köln [Электронный ресурс]. URL: <http://198.199.88.166/cologne/skd/web/webtc/indexcaller.php>

² Vacaspatyam. Cologne Digital Sanskrit Dictionaries. Universität zu Köln [Электронный ресурс]. URL: <http://198.199.88.166/cologne/vcp/web/webtc/indexcaller.php>

³ Monier-Williams, M. Sanskrit-English Dictionary. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997 (1899). 1334 p.; Apte Practical Sanskrit-English Dictionary, 1890. Cologne Digital Sanskrit Dictionaries. Universität zu Köln [Электронный ресурс]. URL: <http://198.199.88.166/cologne/ap90/web/webtc/indexcaller.php>

Разумеется, данный перечень, который мы приводим примерно в том порядке, в котором он даётся в словарях, выглядит хаотично и нуждается в систематизации. Для этого представим, что исследуемый термин есть *означаемое* для некоторой бытийной сферы и переведём всё перечисленное в онтологическую плоскость.

Тогда обнаружится следующая смысловая структура: *садхана* в основе своей есть *акт*, а именно, действие по значению глагольного корня *sādh*. Этот акт, в результате которого достигается иное, лучшее по отношению к изначальному, состояние бытия, включает в себя процесс осуществления или становления, его начало, промежуточные стадии и завершение, его закономерности и индивидуальные особенности, специфику его протекания, а также исходное и конечное состояние становящегося. Сюда также входят необходимые для осуществления процесса методы и инструменты.

Далее, ничто не указывает на то, что *садхана* – это нечто, совершающееся само собой; скорее, наоборот: как *акт* она противоположна естественному течению дел; это то, что *осуществляют*, а не то, что *само собой осуществляется*. Раз так, то в данную структуру необходимо включить, во-первых, само становящееся – то, что должно в процессе *садханы* получить новый бытийный, и, соответственно, семантический, статус (*садхья* – если речь идёт об объекте, *садхака* и *садху* – о субъекте в процессе становления и по завершении процесса, и *сиддхи* – о результате акта).

Затем, должны быть включены такие составляющие как необходимые знания и умения, способности и таланты, усилия по осуществлению, питающий и поддерживающий весь процесс источник энергии, наконец, замысел, образец и цель.

Так, например, в соответствии с традиционными представлениями индийцев, никакая деятельность не может считаться полноценной и даже просто осмысленной, если в конечном счёте она не приводит человека к самоосуществлению в рамках традиционной ценностной триады: *дхармы*, *артхи*, *камы* и *мокши* – морального долга, благосостояния, удовольствия и освобождения (термины также многозначны; приведённое их значение, разумеется, одно из возможных).

Мы видим, что онтологическая сфера либо непосредственно, либо опосредованно связанная с осуществлением акта, которым является *садхана*, в силу своего фундаментального, узлового и «срединного» (а не «периферийного») характера требует не только субъекта как источника воли, энергии и разумного целеполагания (который к тому же одновременно может выступать и в роли объекта), но и внушительного набора всевозможных условий, факторов и ресурсов.

Поэтому в семантическом плане термин *садхана* захватывает и втягивает в свою орбиту всевозможные смежные и сопряжённые значения из различных смысловых горизонтов, в свою очередь, многообразно раскрываясь в каждом, – отсюда обширная полисемия термина, обильное ветвление значений при чётко прослеживающейся связи с корневым, многообразие гипонимов и их разброс по отдельным смысловым областям.

Результаты исследования

Исследование контекстуальных значений *садханы* даёт новый ракурс взгляда на конкретные культурные формы, раскрывая в этих формах обозначенную онтологическую структуру. В этом плане важно выяснить, какие другие ключевые термины образуют парадигматическую взаимосвязь с рассматриваемой категорией, тем самым продолжая значимые смысловые ряды.

Оговоримся, что смещение значений между тем, как понимается термин в своей изначальной смысловой среде и тем, какое значение он приобретает в переводах, обусловлено не просто различием языка, но, в первую очередь, различием фундаментальных установок сознания и мышления; только улавливая это смещение можно установить их реальную корреляцию.

Начнем с чрезвычайной значимой для индийской культуры области особых психофизиологических практик, которые, наряду с практиками ритуальными и мистериальными изначально предназначались для религиозных целей и традиционно обозначались собирательным понятием *йога* (от *yuj* – «запрягать», «связывать»); мы не разбираем подробно значение данного термина, отсылая к соответствующим исследованиям [1; 6; 7; 13]).

Характерно, что в древней и средневековой Индии развитию этих практик (или «техник») уделялось гораздо больше внимания, чем на Западе, в культурах Средиземноморья, где аналоги, конечно же, тоже существовали. Едва ли вызовет серьёзные возражения, если мы скажем, что именно раннее и чрезвычайно эффективное развитие *йоги* и стало наиболее прочным основанием охарактеризованного выше индийского культурного единства, а также фундаментальной убеждённости самих индийцев в изначальном единстве бытия, природы и космоса.

Мы не будем искать причину этой особенности; скажем лишь, что весьма вероятным представляется мнение о том, что она коренится в особенностях ведийского ритуала, структура которого послужила основой для формирования специфически-индийского мышления, где ум наделяется пассивными функциями наблюдения и созерцания, а не активного кооперирования с речью и руководства действием, как в мышлении древних греков. Отсюда – стимул к

развитию именно этих способностей ума, для чего и вырабатывались специальные практики и «техники». Можно сказать, что именно благодаря *йоге* индийскими подвижниками и мыслителями был почерпнут и зафиксирован уникальный *опыт* восприятия и переживания всеобщего органичного единства или единства в многообразии, а не просто *знание* о нём. По замечанию Б. К. С. Айенгара, одного из авторитетнейших современных теоретиков и практиков-*йогинов*, «опыт глубок, как океан, и высок, как небо» [1, с. 261]. Таким образом, для традиционного индийца реальность единства истинна и не вызывает никаких сомнений именно потому, что это плод целенаправленной практики, подтверждённый сверхчувственным опытом, а не плод отвлечённых умозаключений или случайной интуиции.

Вполне справедливо было бы сказать, что *йога* – это детально продуманная, проработанная и проверенная многими поколениями практиков программа сборки разрозненных компонентов человеческого существа как малого космоса по подобию космоса большого с целью достижения наивысшего возможного совершенства: «Йога означает сведение воедино тела, чувств, ума и интеллекта, чтобы привести *дживатман* (индивидуальную душу) к единству с *Параматманом* (высшим Духом)» [1, с. 247].

А непосредственное осуществление этой программы, её реализация и есть *садхана*; именно такое терминологическое соотношение мы и обнаруживаем в самой традиции, что, кстати, вполне отвечает охарактеризованной выше онтологической структуре. Это практика по существу, практика как таковая, и в этом её главенствующая, стержневая роль: «*Садхану* нужно выполнять; её нельзя выразить словами, так как она скромна и молчалива» [1, с. 261]. Так, 2-я глава «Йога-сутр» Патанджали, важнейшего классического текста, посвященного йоге, носит название «Садханапада»; согласно авторам и комментаторам русского перевода, её содержание «касается сознания, активно функционирующего (*vyutthita*), и тех йогических средств, которые надлежит использовать при таком его состоянии» [7, с. 31]; согласно же Б. К. С. Айенгару, *садхана*, будучи сущностью *йоги*, и есть предмет данного текста, в котором, по его словам, «...все четыре главы полны *садханы*...» [1, с. 262].

Как стержневая составляющая *йоги*, *садхана* образует смысловой ряд, тоже весьма точно воспроизводящий структурные элементы, связанные с общим значением термина. Прежде всего, это *тапас*; изначально данный термин принадлежал лексикону *яджни* – ведийского жертвенного ритуала, в котором трудно обнаружить всё ту же структуру. Как пишет Ш. Маламуд, «слово *тапас* обозначает прежде всего жар, порождённый желанием, – жар, которым желание

должно завершиться, чтобы запустить *карман*, действие *par excellence*, каковым является жертвоприношение [8, с. 70]. Что же касается *йоги*, то *танас* есть энергетическая основа, питающая всё её элементы – «практика возжигания внутреннего огня посредством религиозного рвения...» [1, с. 178].

Прочие термины, которые также имеют самое непосредственное отношение к *садхане*: *анушасана* – «обучение», *абхьяса* – «...многократная практика, с усилием умением и разумом», *свадхьяя* – «исследование себя», *ануштхана* («преданность»), *саньяма* – «объединение», «когда сосредоточение, медитация и погрузённость сплетаются в единую нить» [1; с. 264–267].

Примечательно, что не только в *йоге*, но и в других классических философских школах *садхана* занимает ведущее место, будучи понимаема как решающий фактор познания, в том числе и философского. Часть 3-я «Брахмасутр» называется «Садханадхьяя»; как видно из самого её названия, она посвящена *садхане*, которая рассматривается в ней как комплекс условий и практических методов постижения *Брахмана* [21, pp. 421–679]. Согласно адвайтаведанте, *садхана* – это практические «пути... вступив на которые, необходимо попытаться уничтожить *ајñāna* («неведение», фундаментальную характеристику, присущую несовершенному состоянию живого существа – *С. В.*) и подготовить себя... к окончательному постижению *Брахмана*» [16, p. 115].

В ещё более яркой форме суть *садханы* выявляется в *тантре* (от *тан* «тянуть, растягивать»). Термин *тантра*, также весьма существенный для индийской традиционной культуры, по смыслу смежен и тесно связан с терминами *садхана* и *йога*, поскольку тоже должен пониматься как по преимуществу относящийся к практической сфере. Индийский тантризм – явление необычайно яркое, калейдоскопически пёстрое и разнообразное; невозможно учесть здесь все многочисленные формы тантрической *йоги*, существующие в рамках многочисленных индуистских и буддийских традиций.

Попробуем охарактеризовать хотя бы несколько черт данного явления. В *тантре*, а именно, в тантрической *йоге* идея фундаментальной трансформации человеческого существа выступает ещё более рельефно. По словам М. Элиаде, сама суть тантрической *садханы* есть «идея превращения человеческого тела в микрокосм» [13, с. 220]. Здесь напрашивается параллель с алхимией, а также с традиционной медициной, имеющая, впрочем, веские основания; как отмечает С. Дасгупта, в Индии, вследствие популярности тантрических практик, «...даже сам термин *йога* стал общепринятым названием как для медицины, так и для алхимии» [6, с. 185]. Чрезвычайно распространённой формой *садханы* в тантризме является визуализация почитаемого божества или божеств в собственном

теле; так, в «Сваччанда-тантре» почитателю Шивы предписывается созерцать себя «в форме Бхайравы, ужасной и чрезвычайно устрашающей», гневно произнося соответствующую тридцатислоговую *мантру* [11, с. 149]. Цель здесь – не просто *вообразить* себя в чаемом образе, но, в конечном счёте, *стать им* [13, с. 459], т. е. реально обрести свойства всеведения, всеприсутствия и т. п.

Как гласит буддийская «Гухья-самаджа-тантра», адепт должен на самом деле обрести сверхъестественные силы, такие же, как у божества Ваджрасаттвы и тем самым стать «алмазным носителем трёх тел», «океаном исполнения желаний», могущественным покровителем видьядхар» [2, с. 614–615]. Основой такой практики является «пробуждение» сокрытой в теле энергии *кундалини* («свёрнутой, подобно змее»). Это осуществляется при помощи *биджа-мантр*, особых однословных звуко сочетаний: «Каждый бог, каждая степень святости имеет свою *биджа-мантру*, «мистический слог», являющийся их «семенем», их «опорой», то есть самим их *существом*» [13, с. 459].

Биджа – «семя»; из этого семени как бы «проращивается» новое божественное бытие адепта во всех его аспектах; это звуковой атом, несущий в себе бесконечный энергетический потенциал. Визуализируемый коррелят *биджи* – *бинду*, «точка», субстанция которой – наиболее «тонкий» элемент *акаша*, а сущность – форма форм и основа основ, или *самарасья* – единство (букв. «обладание единым вкусом») Шивы и Шакти¹. *Бинду* – всё и ничто; как гласит «Брихат-тантра-сара», «совершив растворение ума в Великой Пустоте (*махашунье*) йогин пребывает в абсолютной полноте»². Это своего рода «сингулярность», в которой сокрыты миры, как зёрнышко, где свёрнуто пребывает не просто будущее дерево, но неисчислимое множество лесов и рощ.

Таким образом, тантрическая *йога* или *садхана* – это целенаправленное и методичное «проращивание семени», «развёртывание свёрнутого» с использованием всех необходимых «искусных средств» (*упая*); но всё это осуществляется на основе внутреннего, присущего самому адепту потенциала; т. е. данный акт мыслится как нечто необходимое и должное, заложенное в самой глубинной природе самого его предмета (*садхья*), как микро-, так макрокосмической. Результат процесса – *мукти* или *мокша* – окончательное освобождение от подчинённости материи.

¹ Ольшевский А. П. Понятие пустоты (шуньяты) как объект тантрической садханы в индийской религиозной традиции // Путь Востока: Традиции освобождения. Вып. 4 / Материалы III Молодежной науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 33–39 [Электронный ресурс] URL: <http://anthropology.ru/ru/text/olshevskiy-ap/ponyatie-pustoty-shunyaty-kak-obekt-tantricheskoy-sadhany-v-indiyskoy-religioznoy>

² Там же.

Интересно здесь привести пример, который имеет отношение не к *тантре*, но к связанной с ней многими общими элементами и понятиями традицией *бхакти* («преданность», «преданное служение»), важнейшим элементом которой также является *садхана*. Согласно данной традиции, в которой тоже ставилась цель реализации внутренней природы человека, но, в отличие от *тантры*, эта цель понималась не как *отождествление* с Божеством, а как приобщение к его природе, – реализация *причастности* к нему, *садхана* есть в своей основе осознанная целенаправленная практика в соответствии с правилами; но это лишь до определённой стадии, поскольку цель практики – пробудить и дать первоначальное развитие. Далее процесс обретает спонтанный характер и направляется уже не правилами, а любовью к Божеству, семя (*биджа*) или зародыш (*гарбха*) которой изначально пребывает в сердце адепта, как, впрочем, и каждого человека.

В «Бхакти-расамрита-синдху» Рупы Госвами (XVI в.), важнейшем тексте бенгальского вишнуизма, одной из школ *бхакти*, говорится:

«*Садханой* зовётся, когда подлежащее усовершенствованию (*sādhyā*) переходит из стадии объекта воздействия (*kṛti-sādhyā*) в стадию самоосуществления (*sādhyā-bhāvā*); усовершенствованию же подлежит манифестирование из сердца [сокрытого в нём] вечно-совершенного возвышенного эмоционального состояния (*nitya-siddhasya bhāvasya prākāṣyam hrđi sādhyatā*)» (1.2.2) [15, p. 85].

Как пишет С. Дасгупта, «ничто вечное не может быть произведено; а потому подлинные эмоции преданности не сотворены, – они уже есть в сердце, и роль *садхана-бхакти* – дать им в нём же и раскрыться, но так, чтобы они приносили наслаждение» [17, p. 434]. Это может быть описано только в специальной понятийной системе, отличной от терминологии *садханы*; то есть, в терминах *совершенства*, а не *совершенствования* (например, в терминах классической поэтики, как это было сделано в бенгальском вишнуизме [3; 4]). Вот характерная метафора, которую можно найти в «Чайтанья-чаритамрите» Кришнадасы (XVI в.). *Садхана* – это возвращение *йогин*ом «лианы преданности» (*бхакти-лата*) из «семени» (*биджа*) «в саду его сердца». «Семя» необходимо «поливать водой слушания о Боге и прославления Его» и оберегать от страстей, сравнимых с бешеным слоном. Как гласит текст, в конце концов, опекаемая «садовником», «лиана преданности» разрастается и становится деревом размером с Вселенную; ветви дерева выходят за её пределы и достигают обители Божества. Там дерево приносит сокровенный плод божественной любви, который падает к ногам *бхакти-йогина*. Тот же, вкусив от этого плода, взбирается на вершину дерева [19, pp. 151–163, 331–346].

Для того, чтобы показать, что *садхана*, которая, конечно же, в первую очередь ассоциируется, с всевозможной, так сказать, «духовно-практической» тематикой, столь же значима и для других культурных сфер, обратимся сфере традиционной индийской эстетической теории и соответствующим видам художественного творчества, прежде всего, теории и практике индийской классической драмы, составляющей важнейшую часть не только национального, но и мирового культурного наследия.

Характерен в этом плане труд Бхараты «Натья-шастры» – текст, который послужил основополагающим не только для театрального искусства, но и в принципе для всех видов художественного творчества, сыграв определяющую роль в индийской культуре [20, pp. ix–xi]. Как отмечает К. Ватсьян: «Бхарата дал базовую структуру и общеиндийский лексикон, которому было суждено направлять практику индийского искусства на протяжении двух тысячелетий» [5, с. 104]. Без *садханы* в принципе немислимы постановка и осуществление спектакля. Во-первых, *садхана* обязательно предшествует художественному акту в том самом смысле, который был показан выше, а именно, в формах *тапаса* – самоограничения и самодисциплины, *яджни* и *пуджи* – традиционного жертвоприношения и богослужения, а также *приячитты* – ритуалов очищения и покаяния; первое дарует силу и энергию, второе – милость и благопритествование высших сил, третье – спокойствие и ясность ума; а потому искусство и, например, ритуал – равнозначны [5, с. 10, 24, 61, 62–63, 68, 102]. И постановка спектакля, и само театральное действие с его многочисленными элементами, столь подробно проработанными в «Натья-шастре» Бхараты, также – *садхана*, а участник спектакля, кем бы он ни был – актёром, музыкантом, художником, и даже зрителем – не кто иной как *садхака*. Одна из глав этого текста носит примечательное название «Сиддхи-вьянджана» («Признаки совершенства или успеха [спектакля]»). Как указывает, отмечая эти признаки, сам автор «Натья-шастры», «*садхаки* («стремящиеся к совершенству») должны восклицать: «*Садху!*» («Совершенно!» «Превосходно!»)¹.

Этот термин, который, как мы уже знаем, есть также и термин *йоги*, применим как к спектаклю, так и к самим его участниками, причём, – в том числе, – и в смысле обретения ими сверхъестественных «йогических» качеств и могущества.

Поразительно, насколько описываемый в традиционных текстах художественный процесс вместе с самим языком описания, терминологией и образностью близки к всё той же самой онтологической схеме, которую ранее мы

¹ Natya Shastra 27.10. (Natyashastra: Documents in Devanagari script) [Электронный ресурс]. URL: <https://sanskritdocuments.org/sanskrit/natyashastra/>

обнаружили в *йоге* и *тантре*, т. е. в сфере психотехники. Что касается театрального искусства, то основой тоже служит атомарное семя-*биджа*, понимаемое как энергетический потенциал, поскольку свёрнуто содержит будущую структуру и содержание драмы, а в качестве «гравитационного центра» творимого на сцене художественного мира выступает безразмерная точка-*бинду*. *Тапас* – дисциплина и самоотречение, а также – в совершенстве освоенные участниками постановки «искусные средства», которые были разработаны на основе досконального знания двигательных возможностей лица, тела, голосового аппарата, которые позволяют «семени» проклюнуться и разрастись бесконечно ветвящимся и плодоносящим «древом». Подлинное театральное действо, как и религиозный ритуал, и процесс йогической *садханы*, охватывает все уровни реальности, всю *трилоку* – традиционное «троемирье» ведийских текстов [5, с. 66]; и не только охватывает, но и воспроизводит их во всех существенных деталях, сохраняя при этом ясность, меру и пропорцию. Заметим, что одним из результатов творческой *садханы*, считалось если не конечное освобождение (*мокша*), то, по крайней мере, ощущение свободы и независимости от внешних условий (*сватантрия*) [5, с. 66].

Всё тот же принцип *садханы*, понимаемый как принцип реализации или высвобождения скрытого потенциала благодаря искусному умению и целенаправленной практике, результатом которой становится бесконечно изобильное цветение и плодоношение формы и образности, обнаруживается и в других видах искусства – как в руководящих наставлениях (*шастрах*), так и в самой художественной практике [5, с. 108–109, 128, 131–132].

К сожалению, у нас нет возможности остановиться на этом подробно; ограничимся лишь одним примером. Так, в традиционной индийской музыке, а именно, в вокальном искусстве, термином *садхана* или *свара-садхана*, (букв. «совершенствование звучания») именуется упорная и кропотливая работа над голосом с целью полного овладения им для достижения необходимого эффекта, причём не только чисто музыкального, но, как отмечают специалисты в этом вопросе, также «ментального и духовного»¹. Причём, в этом процессе напрямую используются элементы *йоги*, а именно практика *речака-пранаямы* (техни-

¹ Бхоле М. В. Человеческий голос и йога. / пер. Е. Варниковой [Электронный ресурс]. URL: <https://yogatherapia-conf.ru/articles/chelovecheskij-golos-i-joga/>

ка «удлинённого выдоха»)¹. Лишь по достижении полного успеха в такой практике ученик приступает уже собственно к пению традиционных *rag* и получает право музицировать публично².

Выводы

Итак, есть достаточное основание, чтобы утверждать, что термин *садхана* может быть отнесён не просто к одной из частных культурных сфер, но ко всей индийской традиционной культуре в целом, поскольку понимается её носителями как акт, в котором процесс становления, становящийся объект, все необходимые средства и факторы, а также конечный результат представляют собой органичное единство.

Что существенно, *садхана* в широком понимании – нечто принципиально *не частное*, поскольку становящееся мыслится как микрокосм, т. е. как нечто, обладающее бесконечным потенциалом (это, например, выражается терминами *биджа* и *бинду*) и потому разрешающееся в актуальное единство в многообразии, в универсуме.

На примерах было показано, что схему или структуру данного акта, по существу, творческого, можно обнаружить в важнейших формах индийской культуры, таких как классическая *йога*, *тантра*, традиционный индийский театр и музыка.

Термин или понятие *садханы* является категориальным и ключевым, поскольку выявление обозначаемых им структур может помочь глубже раскрыть значение и содержание частных культурных сфер в неразрывной связи с целым.

Добавим в завершение, что одним из подтверждений фундаментальной роли *садханы*, мыслимой как реальное и доступное для индивида посредством не только психотехники, но и любой традиционной практики, осуществление единства в многообразии, является отсутствие в индийской культуре двух важных смысловых элементов западного религиозно-мифологического сознания. В этой культуре нет страха пред хаосом, бесконечностью, вечностью, перед любой инаковостью и многообразием: «Традиция... рисует порядок и хаос как членов одной семьи и ткёт новую и новую повесть, в центре которой – их соперничество и неразрывная связь» [18, р. 8]. Также нет в ней идеи произошедшей в незапамятные времена метафизической катастрофы, трагического отрыва части реальности от истока (каббалистическое *швират келим* – «разбиение со-

¹ Бхале М. В. Человеческий голос и йога. / пер. Е. Варниковой [Электронный ресурс]. URL: <https://yogatherapia-conf.ru/articles/chelovecheskij-golos-i-joga/>

² Рагхава Р. Менон. Звуки индийской музыки: путь к раге / пер. А. М. Дубянского [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=282366&p=1>

судов»), ошибки одной из высших сущностей и падения во тьму, творения «недолжного» (гностицизм) или просто грехопадения, результатом которого становится передающаяся из поколения в поколение «печать греха».

Отсутствует также мотив трагической вины и расплаты за неё, так как фундаментальное для индийской культуры понятие *кармы* не обозначает ни вину, ни воздаяние в привычном нам христианском смысле. Отсюда, например, полное отсутствие трагического жанра в индийском традиционном театре и почти полное отсутствие трагизма в искусстве в целом. Вследствие беспрестанного самораскрытия и цветения бытия, изначальной побуждающей силой которого служит энтузиастическая *садхана* бесчисленных подвижников-*йогинов* (к которым примыкает сонм актёров, художников, музыкантов, поэтов) и самого Высшего Первоначала, истина может быть дана многократно, может быть модифицирована или переоткрыта, поскольку нет ничего окончательного.

Садхана свершается вновь и вновь; отсюда – новые повороты *Дхармачакры*, новые божественные манифестации, новые явления *будд* и *аватар*, новые прочтения древних текстов. Таковы некоторые особенности традиционной индийской культуры, понимание которых доступно через раскрытие в них того самого аспекта, который выражается через категорию *садханы*.

Список литературы

1. Айенгар Б. К. С. Аштадала-Йогамала. Т. 1. – СПб.: Наука, 2016. – 413 с.
2. Андросов В. П. Очерки изучения буддизма древней Индии. – М.: ИВ РАН; Наука – Вост. лит., 2019. – 799 с.
3. Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 403 с.
4. Ватман С. В. Вишнуитский трактат «Бхакти-расамрита-синдху», его структура, содержание и доктринальная роль // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2019. – № 3. – С. 212–224.
5. Ватсяян К. Наставление в искусстве театра: «Натьяшастра» Бхараты / пер. с англ. М. Л. Салганик. – М.: Вост. лит., 2009. – 206 с.
6. Дасгупта, Сурендранатх. Философия йоги и её отношение к другим системам индийской мысли / пер. с англ. О. В. Стрельченко. – СПб.: Наука, 2008. – 350 с.
7. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер., введение, коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Наука. ГРВЛ, 1992. – 260 с.
8. Маламуд, Шарль. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / пер. с фр. и вступ. ст. В. Г. Лысенко. – М.: Вост. лит., 2005. – 350 с.
9. Неру Д. Открытие Индии. Кн. 1. / пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 460 с.
10. Ольденбург С. Ф. Культура Индии. – М.: Наука. ГРВЛ, 1991. – 277 с.
11. Сваччханда-тантра. Тантра изначальной воли / пер. с санскр. О. Ерченкова. – М.: Изд-во ПОСТУМ, 2013. – 448 с.
12. Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре / пер. с англ. М. В. Воробьёвой, С. В. Пахомова. – М.: Академический проект, 2015. – 194 с.

13. Элиаде М. Избранные сочинения: Йога: бессмертие и свобода; Патанджали и Йога / пер. с фр. – М.: Ладомир, 2013. – 560 с.
14. Amara-koṣa of Amara-simha. Nama-liṅgānuśasana // with the comm. Vyākhyā-sudhā or Rāmāśramī of Bhānuji Dīkṣita. / ed. by M. M. Pandit Śivadatta Dādhimatha. – Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1914 (reprinted). (In Sanskrit).
15. Śrīla Rūpa Gosvāmī. Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu // transl. into English and the comm. of Jīva Gosvāmī and Viśvanātha Cakravartī Thākura) – Vol. I (Eastern & Southern Sections). – Chennai: Sri Vaikunta Enterprises, 2006. – 960 p. (In Sanskrit).
16. Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy. Vol. II. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. – 484 p.
17. Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy. Vol. IV. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. – 620 p.
18. Malhotra, Rajiv. Being Different. An Indian Challenge to Western Universalism. – Noida. Uttar Pradesh: Harper Collins Publishers, India. – 474 p.
19. Śrī Caitanya-caritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja Gosvāmī // transl. into English and the comm. of A.C. Bhaktivedanta Svami Prabhupada (17 vols.). Madhya-lila, Vol. 7. – Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust, 1975. – 460 p. (In Bengali)
20. The Nāṭya Śāstra of Bharatamuni / transl. into English by Board of Scholars. – Delhi: Indian Books Centre, 2006. – 547 p.
21. The Vedānta-sūtras of Bādarāyana / engl. transl. and the comm. of Baladeva by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. – New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1979 (1912). – 772 p. (In Sanskrit).

References

1. Ayengar, B. K. S. (2016). *Ashtadala-Yogamala* [Astadala-Yogamala]. Vol.1. Sankt-Peterburg: Nauka. 413 p. (In Russian).
2. Androsov, V. P. (2019). *Ocherki izucheniya buddizma v drevnei Indii* [Essays on the study of Buddhism in ancient India]. Moskva: Nauka – Vostochnaya literatura. 799 p. (In Russian).
3. Vatman, S. V. (2005). *Bengalskij Vaishnavism* [Bengal Vaishnavism]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. 403 p. (In Russian).
4. Vatman, S. V. (2019). Vishnuit'skii traktat “Bhakti-rsamrita-sindhu”, ego struktura, sodержanie i doktrinalnaya rol' [The Vishnuite treatise “Bhakti-rasamṛta-sindhu”, its structure, content and doctrinal role]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3. pp. 212–224. (In Russian).
5. Vatsyayan, Kapila (2009). *Nastavlenie v iskusstve teatra: “Natyashastra” Bharati* [Bharata The Natyashastra]. Moskva: Vostochnaya literatura. 206 p. (In Russian).
6. Dasgupta, Surendranath (2008). *Filosofiya yogi i ee otnoshenie k drugim sistemem indiiskoi misli* [Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought]. Sankt-Peterburg: Nauka. 350 p. (In Russian).
7. Klassicheskaya yoga (“Yoga-sutri” Patanjali I “Vyasa-bhashya”) (1992). Perevod, vvedenie, komentarii i rekonstruktsia sistemy E. P. Ostrovskoi i V. I. Rudogo [Classical Yoga (Yoga-sutras of Patanjali and Vyasa-bhashya). Translation, Introduction and reconstruction of system by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoi]. Moskva: Nauka, Glavnaya redaktsia vostochnoi literatury. 260 p. (In Russian).
8. Malamoud, Charles (2005). *Ispech mir. Ritual i misl v drevnei Indii* [Cuire Le Monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne]. Moskva: Izdatel'skaya firma “Vostochnaya literatura” RAN. 350 p. (In Russian).
9. Neru, Javaharlal (1989). *Otkritie Indii* [Discovery of India]. Vol. 1. Moskva: Poliltizdat. 460 p. (In Russian).

10. Oldenburg, S. F. (1991). *Kultura Indii* [Culture of India]. Moskva: Nauka, Glavnaya redaktsia vostochnoi literatury. 277 p. (In Russian).
11. Svachhanda-tantra. Tantra iznachalnoi voli (2013). / Perevod s sanskrita O. Yerchekova [Svachhanda-tantra. Tantra of Primal Will. Translated by O. Yerchenkov]. Moskva: Izdatel'stvo POSTUM. 448 p. (In Russian).
12. Zimmer, Heinrich (2015). *Mifi i simvoly v indiiskoi kul'ture* [Miths and Symbols in Indian culture]. Moskva: Akademicheskii proekt. 194 p. (In Russian).
13. Eliade, Mircea (2013). *Izbrannie sochineniya: Yoga. Bessmertie i svoboda. Patanjali i yoga* [Le yoga. Immortalité et Liberté. Patanjali et le yoga]. Moskva: Ladomir. 560 p. (In Russian).
14. Amara-koṣa of Amara-simha. Nama-liṅgānuśasana (1914). / with the comm. Vyākhyā-sudhā or Rāmāśramī of Bhānuji Dikṣita. / ed. by M. M. Pandit Śivadatta Dādhimatha. – Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan (reprinted). (In Sanskrit).
15. Śrīla Rūpa Gosvāmī (2006). *Bhakti-Rasāmṛta-Sindhu* / transl. into English and the comm. of Jīva Gosvāmī and Viśvanātha Cakravartī Thākura – Vol. I (Eastern & Southern Sections). – Chennai: Sri Vaikunta Enterprises. 960 p. (In Sanskrit).
16. Dasgupta, Surendranath (2000). *A History of Indian Philosophy*. Vol. II. – Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. 484 p.
17. Dasgupta, Surendranath (2000). *A History of Indian Philosophy*. Vol. IV. – Delhi: Motilal Banarsidass. 620 p.
18. Malhotra, Rajiv (2011). *Being Different. An Indian Challenge to Western Universalism*. – Noida. Uttar Pradesh: Harper Collins Publishers, India. 474 p.
19. Śrī Caitanya-caritāmṛta of Krisnadāsa Kavirāja Gosvāmī (1975). / transl. into English and comment. by A.C. Bhaktivedanta Svami Prabhupada (17 vols.). Madhya-lila, Vol. 7. – Los Angeles: The Bhaktivedanta Book Trust. 460 p. (In Bengali)
20. The Nāṭya Śāstra of Bharatamuni (2006). / transl. into English by Board of Scholars. – Delhi: Indian Books Centre. 547 p.
21. The Vedānta-sūtras of Bādarāyaṇa (1979). / transl. and comment. by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. – New Delhi: Munshiram Manoharlal, (1912). 772 p. (In Sanskrit).

Об авторе

Ватман Семён Викторович, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт культуры, Санкт-Петербург, Российская Федерация, ORCID ID: 0000-0003-2631-1109, e-mail: benapol@list.ru

About the author

Semyon V. Vatman, Cand. Sci. (Philos.), Assistant Professor, Saint Petersburg State Institute of Culture, Sankt-Peterburg, Russian Federation, ORCID ID: 0000-0000-0003-2631-1109, e-mail: benapol@list.ru

Поступила в редакцию: 03.06.2020

Received: 03 June 2020

Принята к публикации: 24.08.2020

Accepted: 24 August 2020

Опубликована: 14.09.2020

Published: 14 September 2020